

الرغبة والفضاء في الفلسفة الحديثة (*)

جان ماري جكو

من بين الميزات الأساسية للتاريخ الفلسفي والأدبي الغربي في القرنين الأخيرين هو أن موضوع الرغبة (داخل الرواية) أو موضوع الإدراك المعرفي (داخل الإستيمولوجيا) يبرزان مظاهر أكثر تعقيدا مما تصوره مفكرو العصر الكلاسيكي . وبالفعل ، فقد كان الأمر واضحا وبسيطا بالنسبة لديكارت الذي اعتبر أن موضوع المعرفة ليس سوى قطعة من الامتداد المادي . ولكن مع كانت ستعتقد الأمور : فالموضوع (موضوع المعرفة) سيمتلك « ماهية » غامضة تفلت من إدراكنا . أما في مجال الأدب ، فإن موضوع الرغبة سيكتسب خاصية صوفية عميقة إلى درجة سيفقد معها وضعه كموضوع طبيعي ، « إن ما يبحث عنه الشخص المحب - حسب إيريك هيلر - ليس هو المحبوبة . إن عواطفه الإيروتيكية تمتزج

Jean MAREJKO : « L'espace et le temps », in Diogène, (Paris, 1985, n° 132).

ما هي العلاقات الممكنة بين الرغبة الانسانية (بمعناها الواسع) وبين مفهوم الفضاء أو المكان ؟ ذلك هو السؤال الذي يخترق مقال « جان ماري جكو » (Jean Marejko) من خلال تحليله لمفهوم الفضاء داخل الفيزياء الديكارتية والفلسفة الناشئة عنها . الى أي حد يسمح الفضاء ذي البعد الرياضي - الهندسي (وهو الفضاء الديكارتى الحديث الذي يسميه المؤلف : الفضاء الإيقوني (l'Espace iconique) بوجود رغبة انسانية ؟ وإذا كانت هذه الرغبة تتعلق بموضوعات معينة داخل المكان ، فكيف تتحدد موضوعات الرغبة داخل الفضاء الديكارتى الهندسي ؟ إن الفضاء الهندسي (الذي تخضع موضوعاته لبعد وحيد هو المكان ، ولعلاقة وحيدة هي علاقة التجاور : Juxtaposition) لا يسمح بالوجود إلا لنوع واحد من الرغبة هي الرغبة في السيطرة وإرادة القوة التي تستعمل الموضوعات وتعيد تنظيمها ومراقبتها مراقبة مطلقة . إن الفضاء الديكارتى لا يمكن أن يفتح الانسان نحو مغاييرته ، نحو مجالات لا مرئية تخترق الموضوعات والأشياء ، لأنه فضاء شكلي سطحي يفتقد الأعماق . إن موضوعاته عبارة عن وحدات منفصلة على ذاتها وقاصرة ذاتيا وتخضع لحركة وحيدة هي الحركة الميكانيكية ولذلك كان فضاء مغلقا يقوي الإرادة في السيطرة (سيطرة الذات العارفة) ، ولكنه يمتصها أيضا . وبعبارة أخرى . لن يسمح الفضاء الديكارتى بتحويل الرغبة الإنسانية إلى رغبة فنية تشد الانسان الى أعماق تجثم داخل الموضوعات والأشياء . ومن هنا كان الشعر والأدب هو الوسيلة الوحيدة لتنمية مثل

ببحث كبير قلق ومتعدد الاتجاهات وغير واضح عن خلاص روحي ...⁽¹⁾ . إن ما يراد امتلاكه ليس هو الموضوع الطبيعي ، ولكن الواقع اللامرئي الذي يبرق ويختفي وراءه . إن الرغبة لا تنصب على الموضوعات الطبيعية ، وإنما على مجال ما ورأى يختفي وراء تلك الموضوعات ، يجد فيه (الإنسان) خلاصه وارتياحه . لكن ، لماذا نتكلم - في الوقت نفسه - عن موضوع الرغبة وعن موضوع الإدراك المعرفي ؟ وهل لا يزال الحديث - الذي يفصل بدقة بين الغرائز الحيوية وبين القدرات المعرفية - مشروعا ؟

لنذكر أولا بأن الفكرة التي تعني أن المعرفة وظيفة للإندفاع الحيوي (برجسون) أو لإرادة القوة (نيتشه) أو للضرورات الوجودية (جيمس) ، تشكل نقطة مشتركة في الفلسفة المعاصرة . ولنلاحظ أيضا بأن هذه الفكرة قد عرفت تطورات كبيرة جدا إلى درجة أصبح معها قبولها أمرا صعبا جدا : إننا لا يمكن لنا أن نعتبر كل قدراتنا المعرفية مجرد وسائل لمقاومة الوسط (الطبيعي) لأجل البقاء فيه أو التكيف معه ، في وقت تستمر فيه التقنية في التغيير الجذري للمحيط الذي نعيش فيه . ولكن - من جهة أخرى - ، إن هذه الفكرة تمتلك أساسا من الصحة لا يمكن رفضه . وحتى في الحالة التي تكون فيها القدرات المعرفية منفصلة بشكل جذري عن الغرائز الحيوية - كما نجد عند ديكارت - فإننا نجد بأن المشروع المتعلق بمعرفة دقيقة وموضوعية يلتقي في النهاية بالرغبة في السيطرة على الطبيعة لأجل استغلالها لصالح الإنسان وحاجياته .

إن هذه المسألة الأخيرة هي التي سنركز عليها انتباهنا أولا لأنه مع ديكارت بالضبط يمكن أن نلاحظ كيف تشكل مقولة الفضاء اللانهائي - وهذا يعني الفضاء المخالف للكونموص (acosmique) = يقصد هنا الكونموص بالمعنى اليوناني أي العالم المحدود الذي يكتسب فيه كل شيء مكانه الطبيعي تبعا للمفهوم اليوناني عن التوازن والتناغم الكونيين - المترجم (- نتيجة لرغبة ما في المعرفة لا تقصد فقط تأمل الكونموص ، ولكن السيطرة عليه . إن فكرة السيطرة أو التحكم في الطبيعة هي التي تشكل أساس الفلسفة

هذه الرغبة الفنية لأن للشعر عالمة الكونمولوجي الخاص (Son Cosmos) نقلا عن التصور اليوناني القديم . وإذا كان المؤلف « ماريجكو » يشير إلى « الكونموص » الأرسطي ، فلا يعني ذلك أنه يدعو إلى العودة من جديد إلى الفيزياء الأرسطية ، ولكن يدعو من خلال إيراد مثال الكونموص الأرسطي إلى ضرورة تحويل الرغبة الإنسانية الحديثة من رغبة مدمرة وسلطوية (الرغبة التقنية) إلى رغبة فنية تفتح نحو المغامرة وتلقي بالذات العارفة خارج حدودها ، الأمر الذي يقتضي تحويل الفضاء (أو تصور الإنسان الحديث عن الفضاء) من فضاء هندسي مغلق (= إيقوني) أي فضاء الاحتجاز الكوني كما يسميه ، إلى عالم متعدد القيم والأبعاد أولا - لأنه يجمع بين المرئي وبين اللامرئي - ، وزماني ثانيا - لأنه لا يخضع للتحديد المكاني فقط بل تفتح موضوعاته نحو إمكانات متجددة وعديدة لأن الذات التي ترغب فيه ذات منفتحة . صحيح يصعب جدا - بل يستحيل التخلي عن الفيزياء الديكارتية لأنها مدخل للحداثة في الغرب ، ومع ذلك ، يجب - في نظر المؤلف - خلق هامش تتحول فيه الرغبة الإنسانية من رغبة سلطوية إلى رغبة مبدعة . آنذاك ، لن يكون العالم فضاء عدوانيا يجب السيطرة عليه - كما هو الشأن عند ديكارت - ، ولكن عالما يستدعي الإنسان إلى التوحد الكوني والمشاركة (وذلك هو البعد الصوفي الخفي للمقال) ، ويفتحه نحو الدوبان في عالم ما قد يكون هو عالم الأدب والابداع عموما (المترجم)

الديكارتيّة⁽²⁾ . غير أن الرابط بين هذه الإرادة في السيطرة وبين مقولة الفضاء المتجانس واللانهائي (الفضاء المخالف للكوصموص) لم تناقش قط ، وهو الرابط الذي يهمننا هنا .

هل الفضاء متجانس أم غير متجانس ؟

لكي يتم تحقيق سيطرة مطلقة على الطبيعة ، وجب أن لا يثير أي شيء في الفضاء (الطبيعي) رغبة ما . وبالفعل ، إن تلك السيطرة تتضمن السيادة الكاملة ، والسيادة الكاملة لا تتوافق مع الاندفاع الحيوي نحو موضوع معين يوجد لكي يملأ فراغا ما (داخل الذات الانسانية) . إن الكائن السيد لا يفقد شيئا وليست له رغبات .

إننا غالبا ما نتمثل غياب الرغبة كمؤشر على زهد بوذي أو رواقى ، ولكن يمكن أيضا أن نتمثل ذلك الغياب كمؤشر على عملية منصبة لا على الشخص نفسه ، ولكن على العالم الذي يحيط به . وإذا تم تحويل هذا العالم إلى عالم متجانس ، فإنه سيكون من المستحيل الرغبة في شيء فيه . إن اضعاف طابع التجانس (= عملية التجنيس) على العالم انطلقا من القرن 17 م ، قد تم بفعل نظرية الصفات الأولية والصفات الثانوية : فكل شيء داخل موضوع ما يجعل منه موضوعا مرغوبا فيه (كالرائحة والطعم والصوت والجمال ..) قد اعتبر منتما لعالم الذات (الصفات الثانوية) لا للموضوع الذي لم يعد يحتفظ إلا بامتداده المادي وشكله وكتلته (وهي الصفات الأولية) . فكيف يمكن فعلا أن تتم الرغبة في موضوعات تعتبر قدرتها على الإثارة مجرد حجاب من الأوهام التي نسقطها نحن على المظهر الرتيب المميز لكتلتها ؟

إن تمثل العالم باعتباره متجانسا لم يفرض نفسه دون صعوبات . فقد جاء في « مذكرات أو يوميات تريفو (le Journal de Trévoux) في التاسع من يناير 1709 بأن المذهب القائل بأن : « ما يثير في موضوع ما غريب عن ذلك الموضوع » قد تم رفضه بشكل سافر ، وكلنا يعرف أيضا الاعتراضات العنيفة التي وجهها « باركلي » لنظرية الصفات الأولية والصفات الثانوية ، ولكن - مع ذلك - لم تتمكن مقاومة مذكرات « تريفو » ولا اعتراضات « باركلي » من أن تخفف من عملية تجنيس العالم التي انطلقت منذ القرن 17 م .

إن هذه العملية تتوافق ضرورة بعملية أخرى تجعل من العالم لا نهائيا ، أو - لكي نستعمل تعبيرا لديكارت نفسه - لا محدودا⁽³⁾ . إن عالما محدودا سيترك لا محالة مجالا لوجود إطارا وراثي يمكن أن يكون مخالفا - من الناحية الكيفية - للفضاء الذي يحيط بنا . إن عالما محدودا سيكون لا متجانسا . وهكذا ، هناك رابط دقيق بين عملية تجنيس الفضاء وبين طابعه اللامحدود أو اللانهائي . إن العالم المتجانس واللامحدود يشكل فضاء لا يسمح للرغبة بالتواجد . إن إذابة الكوصموص داخل فضاء متجانس (مخالف للكوصموص) تستبعد شرطا ضروريا للإندفاع الحيوي للإنسان نحو الكائنات والأشياء : إنه الأمل في لقاء شيء ما - بواسطة الرغبة - ، شيء يظهر جوهريا ليملا فراغ هذه الرغبة . لكن إذابة الكوصموص (في فضاء متجانس) بفعل استبعادها للشرط الذي يمنح الرغبة إمكانيتها ، تجلب معها أيضا الأمل في السيادة المطلقة على ذلك الفضاء المتجانس . وهكذا ، نلاحظ وجود علاقة مباشرة بين طبيعة الفضاء (المتجانس أو اللا متجانس) وبين استبعاد الرغبة أو انتشارها ، وهذا ما سنفهمه الآن عن قرب .

تأمل أم مراقبة :

من بين الميزات الخاصة للعلم الديكارتي هو أنه يعتبر نفسه قادرا على الحصول على معرفة موضوعية عن الطبيعة ، وهي - إذا ما تم الحصول عليها - ستلازم مع السيطرة والتحكم

في الطبيعة إلى درجة « تجعلنا نستمتع بدون أي عناء بكل خيرات الأرض »⁽⁴⁾. إن غاية هذه المعرفة هي أنها تمنح للمراقبة المطلقة للطبيعة متعة محررة ودائمة . ومن البديهي أن الرغبة تستنفذ دوما ذاتها أو تختفي داخل المتعة .

لقد سبق أن رأينا كيف يستبعد الفضاء المتجانس واللانهائي للفيزياء الديكارتي إمكانية الرغبة لأجل تأمين مراقبة شمولية للكائنات والأشياء . أما الآن ، فإننا نرى بأن هذه المراقبة ترتبط بممارسة متعة كاملة . إن الانسان الديكارتي حينما يسيطر على الطبيعة ، فإنه لا يفعل ذلك انطلاقا من جسده الخاص ما دام قد استبعد كل علاقة قائمة على الرغبة بينه وبين العالم . إن علمه لا يتجذر في نقطة محددة من الزمان والمكان : إنه علم موضوعي . ومن هنا يظهر بأنه مشدود الى العلم التقليدي الذي يشترط أيضا السيطرة على الانفعالات والرغبات الخاصة . ولكن العلم الديكارتي - من جهة أخرى - سيميز عن العلم التقليدي بكونه لا يتسامى في نشوة تأملية ، بل يسير في اتجاه التحرر من الجسد . إن الانسان الديكارتي يضمن لنفسه - عبر ممارسة متعة كاملة - تصعيد كل الحدود التي يفرضها عليه جسده الخاص . لقد تصور التقليد الفلسفي منذ افلاطون بأن هناك رابط دقيق يجمع بين السيطرة على الجسد وبين التسامي العقلي نحو نوع من الاستقلال الأنطولوجي النسبي . إن الانسان بفضل إسكات رغباته يتمكن من الوصول إلى المعرفة ، إلا أنه انطلاقا من ديكارت سيتخذ هذا الرابط شكلا جديدا : فليس المجهود التأملي هو الذي يحرر العقل من سجنه الجسدي ، وإنما التطور المنظم للمعرفة هو الذي يسمح للجسد بالانفلات من حدوده المكانية والزمانية . إن هذه المعرفة لا تؤدي الى مشاهدة العالم الإلهي ولا إلى تأمل المثل الخالدة . إن المجهود العقلي الذي يقصد فهم الأشياء لن يتخذ الحياة التأملية كغاية قصوى لأن هذا المجهود هو الوسيلة الأساسية لمراقبة الطبيعة والجسد الخاص انطلاقا من وجهة نظر شمولية . وحينما تتحقق هذه المراقبة ، فإن الجسد يتحرر من عبوديته التي تذله . إن الحرية ستكف عن أن تكون نتيجة لمجهود العقل في تأمل الصور العقلية أو المثل ، وستصبح من الآن فصاعدا مرتبطة بامتلاك العلم واستعماله : ذلك العلم الذي يمنح للإنسان الممتلك له حرية غير محدودة ، لأنه (= العلم) يشكل مراقبة للموضوع وليس فقط حركة رغبة تتجه نحو موضوع سيروى تعطشها الجسدي والروحي . وفي الحالة التي تستبعد فيها السيادة الكاملة (على الطبيعة) كل رغبة ، فإن العلم الديكارتي لا يقترح علينا توجيه اندفاعاتنا الحيوية بطريقة جيدة نحو الكائنات والأشياء ، ولكنه يدفع بنا إلى إقصائها . إن شرط امتلاكنا لعلم تحريري هو إقصاء الرغبة . بهذا الشكل أصبح العلم - حتى العلم الأكثر تجردا وانفصالا عن المادة - في خدمة مشروع أقل نزاهة وحيادا بكثير مما يمكن أن نعتقده منه : إنه مشروع إقامة معرفة تؤسس سلطتنا على الأشياء . لقد كان منطلق البحث العلمي الحديث - منذ كتاب « مقال في المنهج » - هو وجهة نظر « الجسد الكوني » ، الجسد الذي لا يتحدد بمكان معين ؛ وإن ما كان يقلق يسوعبي يوميات « تريفو » هو القناعة الديكارتية في إمكانية إقصاء الجسد الخاص . هذه القناعة هي المفتاح الأساسي لنسقه (العلمي والفلسفي) لأنها تؤمن في الوقت نفسه المتعة الدائمة بإقصاء الرغبة ، وممارسة الرقابة المطلقة على الطبيعة . إن الموضوعية التي يتمحور حولها مبدئي العلم الديكارتي ليست علامة على عقل قد تحرر بشكل متنامي من خطاب الجسد ، ولكنها علامة على رقابة كاملة لكل الآليات التي يخضع لها الجسد والعالم المحيط به . إن الأمور تحدث وكأن هناك تقنية قد وجدت فعلا - انطلاقا من احتراس أو حذر عميق من قدرة العقل على الانفلات من الجسد لأجل مراقبة المادة التي تدفع إلى تجنب بذل كل مجهود في اتجاه الحياة التأملية بهدف تحقيق راحة نفسية وجسدية . إن كلا من الدقة الرياضية والموضوعية المنظمة يشيران الى أن هناك

قطيعة عميقة مع المسبقات والجزئيات المتعلقة بمادة الجسد والزمان والمكان ، غير أن هذه القطيعة عند ديكارت لا ترتبط بضرورة بتسامي عقلي ينتهي بحالة يختفي فيها الغموض أو الالتباس الذي تفرضه حاجات الجسد على الحدس العقلي ؛ إنها (= القطيعة) بالعكس من ذلك علامة على عقل قد قرر أن يسيطر بشكل كامل على الجسد والطبيعة لأجل فهم آليات عملهما قصد مراقبتهما والتحرر منهما بالتالي .

السيادة الكاملة والمفهوم الجديد المخالف للكوسموص

إذا كانت الدقة العلمية الديكارتية - غير النزيهة - علامة على مشروع موجه لمراقبة الطبيعة مراقبة مطلقة ، واحتراس عميق من العقل الذي يعتبر ضعيفا أمام إمكانية تجاوز الأمور العارضة للمادة ، فإن مشروعية التقارب بين موضوع الرغبة وموضوع المعرفة تتأكد لأن ما يختفي - والحالة هذه - وراء مشروع العلمية الديكارتية هو الرغبة في الانفلات خارج العالم بواسطة اكتساب معرفة شاملة حول هذا العالم . يوجد اندفاع متنامي حاصر في تكوين المعرفة العلمية الحديثة ، اندفاع يؤدي الى تكوين تمثّل عن العالم يمنح إمكانية التحرر الكامل بواسطة إقصاء الرغبة . ويجب أن نؤكد على أن إقصاء الرغبة هذا بهدف الرقابة الكاملة ، هو بالضبط الذي يولد أدراكا للعالم باعتباره فضاء متجانسا ولا نهائيا . ومادامت الرغبة علامة على نقص انطولوجي ، فإن استبعادها علامة على السيادة الكاملة والمتعة . وفي الحالة التي يقترن فيها إقصاء الرغبة بتمثّل فضاء لا نهائي ومتجانس ، أي تمثّل فضاء تفقد كل أجزأؤه لخاصية إثارة الرغبة ، فإن المفهوم (الديكارتية الجديد) المخالف للتصور القديم للكوسموص شكل إحدى الصور التي ينعكس فيها الأمل في الحرية المطلقة . وليس هناك أي شك في أن هذا الأمل هو الذي حمل الغرب - انطلاقا من القرن 17 م - على استبعاد كل شروط تسمح بإقامة كوسمولوجيا حول العالم ، لكي يتمكن من إقامة نظام كوني ميكانيكي رحب وقابل لكل مراقبة ممكنة⁽⁵⁾ . إن الأمل في حرية كاملة وغير محددة يترجم عن نفسه في عملية استبعاد كل رغبة داخل فضاء لا نهائي ومتجانس .

فقدان العالم لجاذبيته وسحريته

لقد كان الفضاء المحدود واللامتجانس للفيزياء الأرسطية يستبعد كل ادعاء في تكوين وتطوير علم يمكن - عن طريق مراقبة مجموع الحركات الطبيعية - من تحرير الرغبة بواسطة إقصائها . لقد كانت السيطرة على الطبيعة أمرا غير متصور مع وجود عناصر تتحرك من ذاتها في اتجاه العودة الى مكانها الطبيعي داخل الكوسموص المتراتب . غير أنه في المقابل ، تكون السيطرة على الطبيعة قابلة للتصور تماما داخل فضاء لا نهائي ومليء بعناصر قاصرة بذاتها على الحركة والسكون (= مبدأ القصور الذاتي) .

هل يمكن أن نجد في القرن 17 م وعيا قلقا بتمثّل هذه العلاقة بين الفضاء والرغبة ؟ يمكن أن نلاحظ عند كل من « شكسبير » و « جون دون » و « بليز باسكال » ، ذعرا واضحا من انهيار الكوسموص التقليدي لحساب عالم لانهائي ومتجانس⁽⁶⁾ . لكن الوعي بتأثير هذا الانهيار على وضعية الرغبة كان غير واضح ، تلك الرغبة التي كانت - أمام فقدان العالم لسحريته وجاذبيته - في وضعية اختيار بين التحرر الديني أو التشبث بالنزعة الدينية اليسوعية آنذاك . وعلى كل حال ، لم يشكل تمفصل الرغبة الإنسانية داخل الأشياء والكائنات (ومجالها الماورائي) مشكلة إلا في نهاية القرن 17 م . وإذا كان الانسان لا يحس بالحياة داخل عالم مغلق (= الكوسموص) إلا في الحالة التي ينفلت فيها خارج

حدود ذاته ، ، فإن الإقصاء المتزايد لشرط إمكانية الرغبة يؤدي الى أن يفقد العالم جاذبيته ، وبالتالي الى اندثاره .

إن هذه العملية المزدوجة لذبول الرغبة وانمحاء العالم لم تتوقف عن التطور منذ القرن 17 م إلى أيامنا هاته . وقد ظهرت عدة ردود فعل إزاء هذه العملية المزدوجة . وبالإضافة الى مسألة الاختيار الأولي بين التحرر الديني أو النزعة الدينية اليسوعية ، نجد كثيرا من المواقف الفلسفية التي يجدر بنا التركيز عليها . وقد سبق أن أشرنا الى رد فعل « باركلي » في القرن 18 م ، وسنمّر الآن الى استعراض مواقف بعض الفلاسفة الأكثر قربا منا .

المعرفة والرغبة

في القرن 20 م فقد موضوع الإدراك خاصيته كوحدة متميزة ومعزولة . فانطلاقا من « فتجنشطاين » إلى « هايدجر » مرورا « بسارتر » و « جبرييل مارسيل » ، لم يبق هناك من يعتقد في التصور الكلاسيكي لثنائية الذات والموضوع . فقد سبق لـ « هوسرل » أن زعزع هذا النموذج بإبراز أن الوعي لا يدرك موضوعا ما إلا في علاقة قصدية تجعله يتجاوز الشيء المرئي لكي يدرجه داخل سياق لا مرئي⁽⁷⁾. إن تركيز « هوسرل » على مقولة القصدية يبين بما فيه الكفاية بأنه لا يمكن أن توجد - في نظره - أية معرفة بدون وجود حركة يمارسها العقل في اتجاه الشيء . ولذلك كان أمل مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية هو تأسيس فلسفة تؤمن إمكانية هذه الحركة العقلية . يوجد داخل الشيء أمر آخر مخالف للشيء ذاته ، ولذلك يمكن لنا ، بل يجب علينا أن نتعلق به وأن نقصده وهذا يعني أن نرغب فيه⁽⁸⁾.

أما « هايدجر » و « سارتر » ، بل وحتى « فتجنشطاين » ، فقد حاولوا جميعا - رغم وجود اختلافات أساسية بينهم - أن يبرزوا أن السياق أو الوسط المحيط الذي تظهر داخله الكائنات والأشياء لا يقل أهمية وأصاله عن فردانيتها كما تعطي لنا - فيما يبدو - داخل نوع من الإدراك الأصلي . وهكذا ، ، إن فكرة السياق أو الوضعية (= وضعية الشيء) Situation قد أصبحت نقطة مشتركة (بين أغلب الفلسفات الحديثة) . ويمكن أن نلاحظ أن هناك - داخل هذا التركيز على أهمية السياق - مجهودا يهدف إلى إعطاء إدراكنا للواقع إطارا عاما أو مرجعا ثابتا هو الذي فقدته بفعل انفجار عالم الكوسموص المطلق الذي تصوره أجدادنا ، وتحوله الى عالم لا نهائي . إن الثقافة الحديثة ، بقيامها على اختفاء كل كوسمولوجيا ، قد أفرزت أفكارا مضادة خاصة قادرة على أن تشفي القلق الذي أحدثه ذلك الاختفاء . لقد أحاطت الكائنات والأشياء بسياق أو وضعية أو عالم محيط لكي تعيد إليها قوامها إلى درجة أن كل ما لا يدخل في التكوين الداخلي للموضوع أصبح اليوم أكثر أهمية من الموضوع ذاته ، وأن كل شيء يحتاج الى سياق يوجد فيه لأنه لا يمكن أن يوجد من ذاته . إن التطورات الأخيرة للفيزياء الحديثة قد دفعت كثيرا الى تذويب الموضوع ، لأن الفكرة القائلة بأنه ليس من الممكن تحديد السياق أو المكان الخاص بالجزئيات الأولية للمادة ، قد تم التخلي عنها⁽⁹⁾.

وعلى المستوى الأدبي ، أصبحت مسألة إذابة الكائنات والأشياء المعزولة والمدرجة داخل سياق ثابت وقار ، أكثر إثارة للانتباه . وقد أثبت « ر . م . ألبيريس » (R.M. Albières) بأنه داخل الأدب الحديث لم يعد هناك أي شيء يعطي لنا بصفة مشتركة حتى معنى الحياة أو إمكانية التفاهم المسبق . إن كلا من الكاتب والقارئ يوجدان في وضعية اغتراب عن بعضهما البعض ، ولا يتمتعان داخل تواصلهما بأي نسق من العلامات يكون متفقا عليه ، ولا بأية فكرة مسبقة مشتركة . «⁽¹⁰⁾ . كما أن بعض الاتجاهات الأدبية مثل الرواية الجديدة

بتركيزها على ضرورة وجود موضوعية مطلقة⁽¹¹⁾ ، لم تعمل إلا على إبراز ذوبان العالم المشترك وإخفائه ، هذا الذوبان يؤدي إلى ذوبان الموضوعات المحتواة داخل هذا العالم . ولهذا السبب بالتدقيق يجهد الكثير نفسه على وصفها بنوع من الدقة .

عوالم جزئية بديلة

لقد كان بروز وضعيات وسياقات وعوالم جزئية قادرة على إعطاء معنى ما للكائنات والموضوعات عوض إذابة الكوصموص داخل لانهائية الفضاء المتجانس ، أمرا لا مئاص منه . فلا يمكن لنا أن ندرك موضوعا معزولا أو موضوعا في ذاته⁽¹²⁾ . إننا نحتاج دائما الى إدراجه ليس فقط في سياق مكون من اشكال قبلية ، بل في عالم الكوصموص المغلق تماما مثلما نحتاج - في إدراكنا للحركة - إلى أرضية قبلية ثابتة تتم فيها الحركة . لكن الفلاسفة المحدثين ينفرون كثيرا من الكلام عن الكوصموص ، وربما يرجع ذلك لخرجهم من التقدم الناجح للفيزياء الحديثة . فهم يحاولون اليوم - بعد أن عملوا على ستر اختفاء الكوصموص بواسطة فكرة السياق القصدي (هوسرل) أو انفراج الكينونة (هيدجر) أو الوضعية التاريخية - السياسية (سارتر) - أن يبينوا أن اللغة هي الأرضية قبلية التي يبرز فيها عالمنا ، إن لم يتبنوا فكرة « توماس كوهن » (Thomas Kuhn) عن النموذج القبلي أو البراديجم (Paradigme) لكي يبرزوا أن إدراكنا للعالم يخضع لسياق من العناصر الغامضة أو المسبقات اللاشعورية . والنتيجة هي أن الإنسان الحديث لا يعتقد في أن ما يراه أو يقوله يتعلق بالموضوع المدرك . وإذا كان الكوصموص التقليدي يفتح نحو أرضية قبلية مشتركة ، فإن السياقات والوضعيات (= يقصد السياقات التي افترضتها الفلسفة الحديثة كبديل عن عالم الكوصموص الكلاسيكي الذي اختفى بظهور الفيزياء الديكارتية الحديثة - المترجم) وبعض العوالم الجزئية البديلة هي خاصة بفئات معينة أو أمم أو مجموعات بشرية بل بأفراد . لقد تم فعلا التخلي عن الفكرة التي تعتبر أن الموضوعات تدرج داخل الكوصموص كعالم مخلوق ومحدود . وبالرغم من استنتاجات الفيزيائيين في القرن 20 م ، التي تعتبر أن البحث عن جزئية أولية ليس له نفس المعنى الذي كانت الفيزياء التقليدية تعطيه له ، فإن الفكرة السائدة اليوم هي التي تقول بأن العالم يشكل أساسا معرفيا ما دام لا نهائيا وغير مخلوق ، أساسا يمكن انطلاقا منه تصور الموضوعات المعزولة عن بعضها البعض بشكل مطلق . إن هذه الموضوعات - المعزولة عن كل نظام كوني - يمكن أن تدرج داخل تمثيلات هندسية وأنساق ميكانيكية أو ضمن مختلف الأنساق العددية . لكن إدراج الموضوعات هذا داخل إطار معطى من طرف العقل البشري ، يذيب نسبيا خاصية الخارجية المميزة للموضوع بالنسبة للوعي الذي يلتقطه . غير أن الموضوع - الذي يخضع لسياق العلاقات المنتجة من طرف العقل البشري - يصعب تصويره كموضوع معطى من الخارج . وانطلاقا من هذا الأساس ، فإن الإنسان المعاصر لا يعاني من استلاب فكري أبدا ، إلا أن ما يثقله فعلا هو مسألة إدراك هذا العالم الذي سبق له أن أنتجه (نظريا) والذي لا يظهر بأية غرابة عنه . وقد كان ينبغي (على الفيلسوف الحديث) - لأجل تجاوز هذه الصعوبة - أن يقبل بعالم مخلوق أي بكلية من الموضوعات المرتبطة فيما بينها برباط مخالف للرباط المفروض من طرف العقل الانساني على الأشياء⁽¹³⁾ . لكن مثل هذا القبول هوما لا يمكن أن يستسلم له المحدثون لأن ذلك سيؤدي بهم الى التخلي عن القدرة على المراقبة الكاملة لهذا العالم ، ومن خلال ذلك ، التخلي عن قدرتهم على منحه معنى منتجا من طرفهم .

لقد حاول « هوسرل » أن يسترجع الخاصية الخارجية للعالم (= موضوعيته) دون أن يذهب الى حد قبول فرضية العالم المخلوق ، لأنه لم يتوقف عن الاعتقاد في منهج يسمح لنا

برؤية الأشياء وهي تعطى لنا داخل مجال مستقل عن إنشاءات الوعي العقلية . ويبدو أمرا بديهيا جدا أن الأشياء التي تعطى للوعي ليست من إنتاج ذلك الوعي .

الإشياء الشكلية الهندسي (= الايقوني) للعالم

ليس الكوسموص مجرد مشاهد أو ديكور مسرحي كما مال إلى ذلك اعتقاد « كانط » بسذاجة حينما كان يكتب التناقضات الشهيرة لـ « نقد العقل الخالص » . إن الكوسموص لا يمكن أن يتمثل لأن كل تمثيل ميكانيكي للواقع يفترض فضاء لا نهائيا ومتجانسا ، وأن مثل هذا الفضاء مخالف لفضاء الكوسموص التقليدي . وهذا لا يعني بتاتا أنه لا يمكن لنا أبدا صياغة كوسمولوجيا حول العالم . ومهما كان انتباهنا لكلمة كوسمولوجيا ضعيفا وضئيلا ، فإننا - مع ذلك - نلاحظ بأن هذه الكلمة تعني **خطابا حول الكوسموص** . إن الخطاب هنا لا يعني التمثيل (Représentation) ، لأن التمثيل يشبه إلى حد كبير الصورة المنعكسة للموضوع ، في حين أن الحديث عن الكائنات والأشياء يدرجها داخل حقل الخطاب . إن الخطاب يعطي للكائنات والأشياء تقريبا إمكانية للتحويل ما دام لا يعيد تمثيلها . ويمكن أن نقول - مستعملين لغة « جاك ديريدا » - بأن الخطاب يشكل علامة على « حركة الاختلاف » (Differance) ، أي يدرج داخل الواقع نوعا من الاختلال الانطولوجي الممكن بواسطته نرتاب في أن الأشياء لم تكن في الماضي على ما هي عليه الآن ، وبالأخص الخطاب حول الكوسموص (= الذي يختلف عن التمثيل الهندسي الشكل للفيزياء الديكارتية - المترجم) يتضمن عنصر الزمان .

لقد استبعدت الفلسفة الطبيعية (الفيزياء) في بداية العصر الحديث عنصر الزمان ، وقد اختلف الخطاب حول الكوسموص ليعوضه تمثيل الكوسموص فقط ، كما أن الخطاب ذاته لم يعد سوى وسيلة لتمثيل ما أوحى وحس واضح وبديهي . وقد لاحظ Walter Ong - عندما حلل حركة الانتقال هاته من الخطاب إلى الرؤية - بأنه ابتداء من القرن 17 م « كان تصور (الفلاسفة) للمعرفة يكاد يطابق بينها وبين فعل الرؤية » .⁽⁷⁴⁾ إن سيادة التمثيل هذه ستحمل معها بذور تصور للعالم مخالف لتصور الكوسموص القديم ، وإن أحياء الأفلاطونية وزوال التقليد الأرسطي - التومائي سيؤكدان الفكرة القائلة بأن الطريق إلى فهم العالم ليس هو الخطاب (أو الكلمة) ولكن الهندسة والرياضيات . غير أننا بواسطة الرياضيات والهندسة نجدنا نقترّب من الإله الصانع الأفلاطوني وليس من إله القديس يوحنا ، أي الإله الذي كانت كلمته المقدسة أساس خلق العالم . إن النمط التمثيلي - بإحالاته على عالم ذي بنية رياضية وهندسية وذو فضاء لا نهائي - يستبعد إمكانية وجود عنصر غير مرئي داخل موضوعات إدراكنا ورغبتنا ، أو وجود عنصر لا مادي أو فوق - طبيعي بواسطته ستتمكن تلك الموضوعات من الاندراج داخل عملية كوسمولوجية . وإذا كان التمثيل فعلا عبارة عن صورة عن الأشياء كما توجد بشكل غير محدد داخل قصور كتلتها الذاتي ، فإن إمكانية تمثيل الكوسموص تتضمن أن كل ما يشتمل عليه العالم يمكن أن يختزل إلى كتلة قاصرة ذاتيا . ومع ذلك ، فإن انتصار التمثيل على الخطاب ينتج بالذات عن تجديد الأفلاطونية أو عن تطور الرياضيات . إن ذلك التجديد وهذا التطور ناتجان عن تكون علاقة جديدة بين الفضاء وبين الرغبة . إننا نجد أنفسنا هنا إزاء انقلاب يحد - كما أوحى بذلك « ميشيل فوكو » - جوهر الثقافة الغربية الحديثة انطلاقا من القرن 17 م . فالمعرفة من جهة أولى أصبحت تطابق فعل الرؤية ، كما أن رؤية الأشياء هي التي توجي لنا بتلك الأشياء (وليس الخطاب المتعلق بها) . ومن جهة أخرى ، إن رؤية الأشياء ، بهذا الشكل ، يعني انتزاعها من التناغمات الكونية التي بواسطتها كانت تندرج داخل كلية نسبية ، ومنذ أن تم

تحقيق هذا الانتزاع ، لم تعد الأشياء تنتمي لواقع آخر غير الواقع الذي يتحدد بجوهرها الرياضي والهندسي . لقد انغلقت تلك الأشياء على ذاتها وأصبحت بذلك قابلة للمراقبة . إن انغلاق الموضوعات يرتبط بشكل مفارق بتدوير العالم الأرسطي المغلق داخل فضاء ديكارت المتجانس واللانهائي الذي يعزل الأشياء والموضوعات عن بعضها البعض عوض أن يدرجها داخل الكوسموص ، ويجاور بينها ضمن ترتيب محدد . وانطلاقاً من ذلك ، يصبح الخطاب غير ذي فائدة عمليا . إن الخطاب حينما يحيل على أشياء موضوعة داخل فضاء ديكارتي ومعزولة فيه بدقة ، لا يعيد إدماجها داخل نظام الكوسموص أو النظام فوق - الطبيعي الذي كانت مندرجة فيه . إن الخطاب يفقد سلطته الكونية المولدة لكي يتحول الى أداة لهدم كلي ومنظم لكل نظام الكوسموص المعطى أو المدرك ، وهو هدم مصاحب بما سنسميه « تجديد البناء الإيقوني » للعالم . ورغم بعض الاستثناءات الهامة ، فإن الفلسفة الحديثة - منذ مرحلتها الديكارتية الى مرحلتها الوضعية والتحليلية (= الوضعية الجديدة) قد كانت مهووسة ومنجذبة بشكل كبير الى مشروع إعادة بناء إيقوني للواقع . وقد كان هذا الهوس عميقا الى درجة أنه استمر حتى الفترة التي تم فيها التشكيك في الأسس المعرفية لهذا المشروع بواسطة تطور الفيزياء الحديثة . إن هذا المشروع أصبح اليوم لاغيا . وحينما نرى فيلسوفا ذا نزعة تحليلية مثل « ريتشارد رورتي Richard Rorty » يعلن بأن تصور العقل من خلال استعارة المرآة ، يجب أن يتم التخلي عنه في مقابل التركيز على الفكرة القائلة بأن الفلسفة يجب أن تفهم كحوار وجدال دائمين ، فإننا ننسب الى أن مشروع إعادة بناء العالم داخل الفلسفة اسلاقاً من بدائل الجزئيات الأولية التي هي القضايا الاصطلاحيا الصورية ، يظهر غير قابل للتحقق أبداً . (= يشير المؤلف هنا إلى التصور التحليلي الوضعي للخطاب باعتباره تمثلاً مرآوياً عن الواقع - المترجم) .

مازق « هايدجر »

إن العالم - كما لاحظ « هايدجر » - يحتاج إلى الزمان لكي يوجد - إن هذا البعد (بعد الزمان) يقلت تماماً من كل تمثل . ويبدو أمراً دالاً بالنسبة لمؤلف « الوجود والزمان » أنه لا يمكن للعالم أن يوجد إلا من خلال الإنية Dasein أي من خلال زمانية الإنسان . وما هو أكثر دلالة أيضاً هو أن « هايدجر » جاء ليثير الإنتباه أكثر للشعر . إن الموضوع الشعري ليس موضوعاً مغلقاً على ذاته . والحالة هذه ، إننا بمجرد ما نكون إزاء موضوع غير مغلق على ذاته ، نترك الفضاء اللانهائي للفيزياء الكلاسيكية لكي نلج داخل عالم الكوسموص . هناك خيوط لا مرئية لا نهائية تربط بين الموضوع الشعري وبين العالم الخاص بالشاعر . وكلما كانت هذه الخيوط مشدودة بإحكام ، كلما انفلت الموضوع الشعري من الواقع الطبيعي كمكان تتجاوز فيه الموضوعات بشكل غير محدود . وبعبارة أخرى ، كلما فقد الواقع الطبيعي لسحريته وجاذبيته ، كلما ظهر الشعر كطريقة للإنفلات من رتابة علاقة التجاور التي تسود الفضاء المخالف للكوسموص .

ولكن ، هل يتوجب علينا ، بواسطة الزمانية الإنسانية أو الخطاب الشعري ، إعادة إدراج العنصر اللامرئي داخل المجال المرئي ، وبالتالي خلق أسس كوسمولوجيا جديدة ؟ هذا ما يمكن الشك فيه . فليس الانسان وحده هو الذي يجمع بين عنصري المرئي واللامرئي بسبب تحول الدائم . وسواء وجد الانسان أم لم يوجد ، فإنه لا يوجد أي شيء مطابق لذاته ، أي لا يوجد أي كائن مغلق Etant إذا أردنا استعمال لغة « هايدجر » . ويجب هنا أن نستحضر أيضاً التطورات الأخيرة للفيزياء المعاصرة ، وهي تطورات تبرز استحالة العثور على كتل أساسية لبناء العالم . إن مثل هذه الكتل هي التي يمكن لها وحدها أن تستجيب

لتحديد « هايدجر » لمعنى الكائن . وإذا كانت هذه الكتل غير موجودة ، فهذا يعني بأنه يجب مراجعة الميتافيزيقا الحديثة بكاملها ما دامت هذه الميتافيزيقا - تحت تأثير « ديكارت » - تعتقد في وجود مثل هذه الكتل .

لا زمانية العالم الديكارتي

إن التمثل الايقوني للعالم لا يقلل - كما رأينا - سوى عناصر متماثلة ومتشابهة فيما بينها بشكل دقيق . وإذا ما قبلنا بأن هذا التمثل يعبر فعلا عن الواقع ، فإن الزمان سينعدم داخل ذلك الواقع ما دام الزمان يخلق اختلالا أنطولوجيا داخل الموضوعات ذاتها . ففي نهاية مرحلة زمنية معينة يكف الموضوع عن أن يكون كما كان في بداية تلك المرحلة . « إن الأشياء - كما يقول « ميشيل أمباشر » Michel Ambacher - بالرغم من كونها تظهر لنا مطابقة لذاتها - وهذا ما يكاد يكون صحيحا من الناحية الموضوعية - ، فإنها من الناحية الطبيعية حينما نعيد النظر إليها مرة أخرى ، تبدو لنا جديدة ، وهي جدة تفصل فينا داخليا بين مرحلة الحاضر وبين مرحلة الماضي . »⁽¹⁵⁾ . إن هذه الجدة هي التي تستبعد كل تمثيل إيقوني عن العالم . والواقع أنه داخل عالم لا زمني لا يمكن للرغبة الانسانية أن توجد إلا داخل فضاء متجانس ولا نهائي . وهكذا ، يبدو بأن هاتين الميزتين الأخيرتين (= التجانس واللانهاية) ترتبطان بالخاصية اللازمانية للعالم الديكارتي .

الهوس بمراقبة العالم

إن الرغبة الانسانية - كما نعرف جميعا - لا تكفي بإشباع معين (بخلاف الرغبة الحيوانية) . فليس هناك ما يملأ فراغها بشكل كامل . وإذا ما وجد « كائن » واحد (= الإنسان) لا يكفي في إشباعه بمجموع التفاعلات التي تقدمها الطبيعة ، فلأن العالم لا يشكل كلا ميكانيكيا أو بيولوجيا . وربما لهذا السبب نفهم لماذا اختار « هايدجر » الانطلاق من الإنسان لكي يواجه مسألة التمثل الإيقوني للواقع . ولكن يمكن أن نقول أيضا بأنه إذا لم يكن العالم كلا ميكانيكيا أو بيولوجيا ، فإن إمكانية إقامة كوصمولوجيا ، أو ثيولوجيا طبيعية تبقى غير مستبعدة . إن حضور عنصر واحد داخل العالم ، عنصر لا يمكن أن يندمج داخل التمثل أو البناء الايقوني لهذا العالم ، يفرض ضرورة مراجعة الفلسفة الطبيعية للعصر الكلاسيكي . وهذا ما لم يتمكن « هايدجر » من القيام به . وأذن ، ليست التطورات الحادثة في الفيزياء الحديثة ، ولا فشل الفلسفة التحليلية وحدهما هما اللذان يستدعيان ضرورة إعادة النظر في تصورنا الايقوني للعالم فقط ، ولكن أيضا حضور كائن يمتلك رغبة ما داخل العالم ، كائن لا يمكن له أن يندرج داخل نظام من التفاعلات الميكانيكية أو البيولوجية . ولكن ، لماذا لم يتمكن الفلاسفة من استنتاج مثل هذه النتيجة السهلة ؟ ولماذا انفصلت علوم الإنسان ابتداء من القرن 17 م الى القرن 20 عن علوم الطبيعة بطريقة جذرية ، مثبتة صورة خاصة عن العالم باعتباره منقسما إلى موضوعات مغلفة على ذاتها (كائنات / في ذاتها) ؟ إن مثل هذا التقابل - بالرغم من كونه تقابلا تراجيديا - هو الذي يمنح الأمل في سيطرة خارقة على الطبيعة وامتلاك كبير لها . إن موضوعات - توجد على ما هي عليه - أي موضوعات لا زمانية ، يمكن أن نستعملها وأن نعيد تنظيمها حسب رغبتنا الخاصة دون خوف من انتزاعها من عالمها الكوني . ويجب أن يسير تحيلنا للرغبة الانسانية في هذا الاتجاه بالضبط .

الانغلاق من جديد داخل العالم اللانهائي

يبدو أن الرغبة لن تجد موضوعا ما تنصب عليه داخل عالم توجد موضوعاته على ما هي عليه دون أي تغير . وإن الاستهلاك العادي للإنسان لـ « الكائنات » (= الأشياء) لن يعمل إلا على الزيادة في حجز الانسان داخل عالم الأشياء كما توجد فعلا . لكن الرغبة الانسانية ليست فقط مجرد حاجة للغذاء أو حاجة جنسية ، بل إن الانسان حينما يتعلق بموضوع رغبته يريد أيضا - باستهلاكه لذلك الموضوع - تغيير ذاته ، وهذا يعني إسهامه في العنصر اللامادي الذي يعطى عبر تلك الموضوعات سواء سمي ذلك العنصر روحا أو صورة أو معنى . وقد تحدث « بول ريكور » كثيرا عن هذه التحولات في وصفه للفعل الذي بواسطته يلتقط العقل البشري واقعا ما باعتباره نوعا من الولادة المشتركة الجديدة ، وهذا يعني أيضا بأننا حينما نتجه نحو الموضوعات ، ننتفح فيها على مجالات لا تتحدد بأفقها الخارجي الضيق ، وهذا أمر يبدو مستحيلا إذا ما كان العالم مجرد فضاء تتجاور فيه موضوعات منغلقة على ذاتها : آنذاك سيجد الانسان نفسه مضطرا الى استعمال هذه الموضوعات لأجل إشباع إرادته في القوة .

إن النقطة المشتركة بين الدراسات المعاصرة هي أن العالم المكون من موضوعات وكائنات متشابهة فيما بينها هو الذي يشكل شرط إمكانية وجود عالم تكنولوجي خاضع لنظام عقلاني لا تفتح فيه الأشياء نحو أي مجال مغاير . وليس هناك من يشك في أن بعض المبالغات أو الانحرافات التي تمثلها النزعات الفردانية ، تصدر عن تمثّل خاص للكوصموص ، تمثل لا تحليل فيه الكائنات والأشياء على الذات الانسانية لأنها (= الكائنات والأشياء) تشكل مجرد أجزاء لعالم قد يكون لا نهائيا ، ولكنه مع ذلك يفتقد لمجال ما ورائي مغاير . ويمكن لنا - من وجهة نظر محددة - أن نعكس القول المشهوره لألكسندر كويري Alexandre Koyré التي تقول بأن العصر الحديث هو مرحلة للانتقال من عالم مغلق الى عالم لا نهائي ، بأن نقول : إن عالمنا - رغم كونه لا نهائيا من الناحية المادية - مغلق بشكل مخيف مادام الوجود الانساني لا يجد فيه ما يغذيه ويخرج به عن حدوده الخاصة ويبدو أننا إذا كنا لا نعرف كيف نستكشف عنصر اللامرئي داخل مجال المرئي ، فإننا نكون في وضعية لا نعرف فيها شيئا سوى استعمال الطبيعة (تبعاً لإرادتنا في القوة) . إن علاقة الانسان بالكائنات والأشياء تكف عن أن تكون علاقة مشاركة وتوحد . إن انشاء العالم انطلاقا من موضوعات منغلقة على ذاتها سيصبح - كما شعر بذلك « نيتشه » Nietzsche - إنشاء لقفص . وقد يتوهم الانسان بأنه يمتلك قوة خارقة داخل هذا القفص ، ولكنه - مع ذلك - يكون متأكدا من أنه لن يتمكن أبدا من الانفتاح على سر الكائنات والأشياء حتى يتمكن من تغيير ذاته جوهريا بواسطة ذلك السر ، وتلك هي اللحظة التي تحتضر فيه الرغبة وتختفي .

الاحتجاز المطلق

إن احتضار الرغبة هذا هو الذي يفسر جزئيا لماذا اكتسبت المرأة داخل الأدب الرومانسي - أي الأدب الذي ساد الفترة التي هيمن عليها التمثيل الايقوني للعالم - وضعاً صوفيا حقيقيا كما رأينا مع « إيريك هيلير » (Eric Heller) في بداية هذا المقال . لقد كان هذا الأدب - في مواجهته لعالم منغلقة على ذاته - ينتظر من المرأة باعتبارها الموضوع الأكبر للرغبة ، ما يتجاوز قدرتها على العطاء . وقد كانت المرأة هي الوسيلة التي من خلالها يريد (أصحاب الأدب الرومانسي) تجاوز سطح الأشياء الكئيب لأجل استكشاف الزمان والتغيرات الجوهرية التي يسمح بها . فلا يمكن أبدا أن يتحقق مثل ذلك التغير الجوهري

داخل عالم مغلق وغير مفتوح على مجال آخر غير ذاته . وعلى كل حال ، إن عالما مثل هذا يكون غير مخلوق لأنه إذا كان كذلك سيحتوي في مادته - مثله في ذلك مثل أي كائن مخلوق - على ميزات جوهرية لخالقه كالقصدية والحب وخصائص العقل الالهي ... إن العالم الذي يحتوي على أشياء مطابقة لذاتها ومغلقة لا يمكن أن يسمح للإنسان الراغب بتحقيق توحيد أو لقاء مع ما هو مغاير له . إن الإنسان - داخل عالم التمثيل الايقوني - يجد نفسه داخل سجن انطولوجي ، أو إذا أردنا استعمال عبارة معروفة « ليجان ستاروينسكي » Jean Starobinski ، إنه يخترق الأشياء المرئية لكي « يضع داخل فضاء يفتقد كل قيمة أو بعد (Espace Nul) . » ⁽¹⁰⁾ . وبالفعل إننا لن نجد تعريفا أفضل من هذا لوصف وضعية الاحتجاز أو السجن المطلق . إنه فضاء لا يسمح بأية حركة أو رغبة ذاتية . إن الحواجز الملموسة لم تعد وحدها التي تمنع من الحياة ، كما أن كل الأفعال الممارسة من طرف الإنسان لأجل الحياة والغذاء واللباس وتغيير المحيط وبناء المدن وإبداع الأشكال الفنية لذاته . إن الأدب الحديث - ابتداء من « روسو » - يزرع بنماذج « الأبطال » الذين لا يتمكنون من الانفلات من ذاتهم بالرغم من كونهم منخرطين في ممارسات عديدة . إنهم يحسون بانحباسهم داخل قفص لا يتمكنون من اكتشاف أعمدته بالرغم من كونهم لم يفتقروا أية جريمة .

بين عالم مغلق وعالم لا نهائي

إن الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يعيش داخل الكوصموص هو الذي يجذب إلى موضوع ما يثيره . ولكي يتمكن الموضوع من إثارته ، وجب أن ينفلت - بشكل ما - من الخاصية المكانية (الهندسية) الخالصة التي غالبا ما تفهم باعتبارها بعدا تدرج فيه الأشياء وتتجاوز فيما بينها . وحينما لا يتميز موضوع ما عن المواضيع الأخرى إلا بالمكان الذي يشغله ، فإن الرغبة فيه لذاته تصبح أمرا غير ممكن ما دام لا يحتوي في ذاته على شيء يميزه عن الموضوعات الأخرى المجاورة له ، اللهم إذا كان الفضاء بذاته محكوما بالاختلاف - كما هو الشأن عند أرسطو - . لكن ، من جهة أخرى ، لا تكتسب هذه الاختلافات المكانية (= هذا اللاتجانس) للكوصموص الأرسطي معناها إلا لأنه يوجد داخل الموضوعات التي تكونه عنصر لا مادي (رغبة أو ميل ما) يهيئ الموضوعات في علاقتها بتلك الاختلافات التي يسميها أرسطو الأمكنة الطبيعية . إن وضع موضوع ما - تماما كسكونه أو حركته - يوحى بشيء ما من جوهره . فإذا سقط حجر ما ، فلائنه - حسب الفيزياء الأرسطية - يطلب مكانه الطبيعي ، مركز الكوصموص . إن مجموع الأمكنة الطبيعية يكون فضاء لا متجانسا . إن كل موضوع يميل في حركته نحو مكانه الطبيعي ، وبمجرد أن يلتحق به يظل ساكنا . وهكذا ، يوجد فضاء ذو بناء خاص يقارن مجموع ميولات أو رغبات الكائنات والأشياء - . إنه فضاء الكوصموص . فليس عنصر المكان وحده هو الذي يوجد بين الكائنات والأشياء ، بل هناك أيضا عنصر لا مادي يجعل منها أشياء مرغوبا فيها أو يدفعها إلى الالتحاق بموضوع رغبتها . وحينما نكون إزاء موضوعات تحتوي في ذاتها على عناصر أخرى غير عنصر المكان ، فإن تصور استقلال تلك الكائنات يكون ممكنا ، وهو استقلال يسمح لها بالحركة من ذاتها في اتجاه مكانها الطبيعي . ولهذا ، فإن الفضاء اللامتجانس لا يفصل جذريا بين المرئي واللامرئي ما دام مصدر القوى (اللامرئية) التي تحرك الأشياء يكمن داخل الأشياء ذاتها . وعلى هذا الأساس ، كان من المستحيل أن تحتوي المسافة التي تشغلها هذه الموضوعات على عنصر المكان فقط . إنها تحتوي أيضا على جوهر يدفعها أو يجذبها . هناك

تقارن بين حضور أو غياب جوهر متميز عن المادة الشئئية للأجسام الطبيعية ، وبين تجانس أو لا تجانس الفضاء الذي تتحرك فيه تلك الأجسام . وتماثما كما نقول إن الفضاء اللامتجانس يكون عالم الكوصموص (= العالم المحدود) ، في مقابل العالم المتجانس الذي يشكل عالما لا نهائيا ، كذلك يمكن أن نقول بأن هناك تقارنا بين حضور أو غياب جوهر لا مادي داخل الأجسام الطبيعية وبين وجود عالم مغلق أو عالم لا نهائي ... وبعبارة أخرى ، إن تصور الانسان للعلاقات القائمة بين المرئي واللامرئي هو الذي يحدد تصوره لتناهي العالم أو لا تناهيه . وإذا لم يوجد بين الأجسام الطبيعية سوى عنصر المكان كما اعتقد « ديكارت » ، فإن رغبتنا بتعلقها بموضوعات متماثلة لا يمكن لها أن تعثر على ذلك النسيج من الاختلافات الانطولوجية التي تجعلنا ننظر الى العالم ونتفحصه . وهكذا ، إن البنية العميقة للعالم ترتبط بطبيعة الموضوعات التي تستجيب لرغباتنا . إن مثل هذه الموضوعات (التي تثير رغبتنا) لا يمكن لها أن توجد إلا إذا وجد - داخل الفضاء - شيء آخر مخالف للفضاء ذاته .

هل توجد « كائنات » أو موضوعات مغلقة على ذاتها داخل عالما ؟ وهل الانسان وحده هو الذي ينقل من هيمنة التجاور (داخل الفضاء المتجانس) ؟ هذا ما نشك فيه . لقد أشرنا سابقا الى أنه بقدر ما زاد اهتمام الفيزيائيين المحدثين بالبنية العميقة للمادة الجامدة (التي يمكن أن نجد فيها مثالا للمكان الذي يحتوي على أشياء معزولة ومحدودة بالفضاء الذي تشغله) بقدر ما فشلوا في تحديد جزئية أولية (= أي شيء مغلق على ذاته ويمكن تمثله كذلك - م) . ويبدو بأنه لا يوجد أي شيء يمكن تمثله ، ولا توجد أية صورة يمكن أن تطابق الواقع . ويمكن لنا أن نتصور بحرية وجود عنصر مغلق محتوي من طرف الفضاء الذي يشغله ، إن مثل هذا العنصر سيكون حتما قاصرا ذاتيا ويفتقد الحياة ، وبالتالي سينعدم أي تفاعل بينه وبين الوسط الخارجي ، وفي المقابل ، كلما قلت الحدود التي تعزل عنصرا ما داخل المكان الذي يشغله ، كلما زادت حياته . فمجموع التفاعلات البيو - كيميائية الموجودة بين نبات ما وبين الوسط الذي يوجد فيه تشير الى أن هناك قدرة في النبات على الامتداد خارج المكان الذي يشغله ، وأن الحياة المتولدة عن ذلك التفاعل تستقل عن هيمنة ذلك التجاور المكاني (إذا ما وجد فعلا) بدون أن تنفلت منه تماما . ويمكن أن نعمم هذا المثال وأن نتصور وجود حياة كاملة تفلت من هيمنة علاقات التجاور تلك . إن حياة كاملة أو خالدة ليست دوما سجيئة للفضاء الذي تشغله - مع أنها تبقى قابلة للتحديد - لأن هذا الفضاء لن يكون مطابقا لفضاء الفيزياء الديكارتية . وبالفعل ، ماذا سيبقى من جسم انفلت كلية من هيمنة علاقات التجاور المكاني (داخل فضاء متجانس) ؟ قد يكون الجواب صعبا جدا ومستحيلا ، ومع ذلك ، فإن ما هو أكيد هو أن الرغبة في حياة كاملة وخالدة لن تحاول تحقيق سيطرتها على الموضوعات الطبيعية لأجل استعمالها أو إعادة تنظيمها حسب أهواء إرادتها في القوة . وإذا كان صحيحا أن استعمال الموضوعات الطبيعية يتأسس على فرضية الفضاء المتجانس والانهائي ، فإن فضاء الكوصموص هو الفضاء الذي يقارن الرغبة التي لن تستعمل تلك الموضوعات والكائنات (لأغراض إرادة القوة) . إن الرغبة الانسانية لا تقارن الحياة الكلية الخالدة (= لأن الرغبة دوما مدمرة أي تنصب على موضوعات داخل المكان المتجانس لأجل استهلاكها - م) . والحالة هذه ، هل نسمح لأنفسنا بالحديث عن رغبة ما ونحن نتكلم عن مثل هذه الحياة الخالدة ؟ مهما كان من أمر ، فإن ما هو أكيد هو أنه داخل الانسان توجد رغبة تميل الى تحقيق حالة من التوحد الكوني ، ولا تبقى فقط سجيئة الاستعمال التقني للموضوعات . وإذا كان تحليلنا هذا صحيحا ، فإن وجود مثل هذه الرغبة داخل العالم يدلنا على أن العالم أقل رفضا لهذا التوحد مما يمكن أن

ننصور . وإذا كان الأمر مخالفاً لذلك ، وجب علينا ان نفترض بأن الانسان يعيش داخل عالم معاد لميله الباطني . إن مقولة الفضاء اللانهائي تنبع من إرادة في مراقبة مطلقة للطبيعة (= رغبة في السيطرة) ولا تقول شيئاً جوهرياً حول الفضاء ذاته . ومهما كان ضئيلاً اهتمامنا بالرغبة في التوحد الكوني - عوض الارادة في المراقبة المطلقة - ، فإننا نكتشف بأن الفضاء الذي يقارن هذه الرغبة في التوحد لا يشابه في شيء فضاء الفيزياء الكلاسيكية .

جان ماري جكو - هارفارد

ترجمة : منصف عبد الحق (المغرب 1986)

الهوامش :

* - ملاحظة المترجم : هوامش المقال كثيرة جداً وتشغل ما يقرب من خمس صفحات . وقد تصرفنا فيها ولم نبق الا على بعضها .

- (1) Eric HELLER : *The Disinherited mind*, (Londre, 1975, p. 221-222).
- (2) Lucien LABARTHONNIERE : « Etude sur Descartes », in *œuvres labarthonnières*, (Vrin, Paris, 1935).
- Aussi : R. LENOBLE : *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, (Vrin, Paris, 1943).
- (3) Richard WESTFALL : « Newton and absolute space », in : *Archives internationales d'histoire des sciences*, (1964, p. 121-132)
- (4) R. Descartes : *Discours de la méthode*, (Gallimard, 1966, p. 156).
- (5) J. MERLEAU-PONTY : *The Rebirth of Cosmology*, (New York, Knopf, 1976).
- (6) Charles WEBSTER : *The Great Instauration : Science, medicine and Reform*, (1626-1640), New-York, 1976.
- Aussi : Victor HARRIS : *All Coherence Gone*, (the University of Chicago, Press, 1949).
- (7) E. LEVINAS : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (Paris, Vrin, 1967, p. 130).
- (8) Marc RICHIR : *Au-delà du renversement copernicien*, (La Haye, Nijhoff, 1976, p. 9).
- (9) H. BUTTERFIELD : *The Origins of modern science*, (Londre, 1949).
- (10) R. M. ALBERES : *Bilan littéraire du XX^e siècle*, (Paris, Aubier, 1962, p. 35).
- (11) Alain ROBBE-GRILLET : *Pour un nouveau roman*, (Minuit), Paris, 1963, p. 45).
- (12) J. PIAGET : *Introduction à l'épistémologie génétique*, (P.U.F., Paris, 1974, Tome II, p. 67).